

## Editorial/Einleitung

Der vorliegende Band der *Zeitschrift für Antikes Christentum* dokumentiert eine Konferenz, die zugleich zur Vorbereitung des dritten Bandes der *Antiken christlichen Apokryphen* und im Rahmen eines Projektes zum Wissenstransfer in der Antike am 14. und 15. November 2014 in Berlin stattfand. Zunächst einige wenige knappe Bemerkungen zu diesem doppelten Hintergrund der hier veröffentlichten Beiträge:

Der dritte Band der traditionsreichen deutschen Übersetzung unter dem Titel *Antike christliche Apokalypsen und Verwandtes* folgt auf den jüngst erschienenen ersten zu den apokryph gewordenen Evangelien;<sup>1</sup> ein zweiter, in dem das biographische Material, darunter die apokryph gewordenen Apostelakten, gesammelt wird, aber auch andere Viten von biblischen Figuren, kann aufgrund der außerordentlichen Fülle des komplexen Textbestandes erst nach dem ersten und dritten erscheinen. Mit diesen weiteren beiden zur Publikation vorbereiteten Bänden ist dann noch deutlicher sichtbar, dass die von Edgar Hennecke begründete und von Wilhelm Schneemelcher fortgesetzte Sammlung nicht mehr nur „neutestamentliche Apokryphen“ in deutscher Übersetzung bietet, sondern nach Möglichkeit alle christlichen apokryph gewordenen Schriften, die aus der Antike stammen.<sup>2</sup> Diese Veränderung drückt sich auch im geänderten Titel des Werks aus, der nun *Antike christliche Apokryphen* und nicht mehr *Neutestamentliche Apokryphen* lautet. Eine solche Veränderung von Konzept und Titel hat natürlich Folgen für den Inhalt: Selbstverständlich kann man sich bei der Neubearbeitung der entsprechenden Partien des zweiten Bandes, dessen Textmaterial in den sechs Voraufgaben im Rahmen des noch auf Hennecke zurückgehenden Paradigmas „Neutestamentlicher Apokryphen“ schlicht „Apostolisches“ überschrieben war, angesichts des skizzierten Paradigmenwechsels nicht mehr allein am Aufbau

---

1 Christoph Marksches, Jens Schröter und Andreas Heiser, Hgg., *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1: Evangelien und Verwandtes* (2 Teilbände; 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012). – Die folgenden Bemerkungen gehen auf Beiträge des Verfassers auf der genannten Konferenz in Berlin und Vorträge zurück, die u. a. bei Treffen der SBL in Wien und San Diego im Sommer und Spätherbst 2014 gehalten wurden.

2 Zur Begründung dieser Entscheidung, die letztlich auf ein Gespräch mit Eric Junod bei einem Dinner im Senior Common Room des King's College Cambridge im Jahre 1993 zurückgeht, vgl. Christoph Marksches, „Neutestamentliche Apokryphen – Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung,“ *Apocrypha: Revue Internationale des Littératures Apocryphes* 9 (1998): 97–132.

des kanonisch gewordenen Neuen Testaments orientieren. Es ist daher schlicht unmöglich, sich auf „Apostolisches“ in Gestalt pseudapostolischer Briefe und „Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts,“ dazu auf Ausschnitte aus den Pseudo-Clementinen und knappe Referate über „jüngere Apostelakten“ zu beschränken (so die klassische Inhaltsgliederung von Schneemelcher, die ihrerseits auf die Gliederung von Hennecke zurückging).<sup>3</sup> Neben diese biographischen und historischen Überlieferungen unter apostolischen Namen muss in einem künftigen zweiten Band der *Antiken christlichen Apokryphen*, wenn der im ersten Band formulierten Definition apokryph gewordener Schriften<sup>4</sup> weiter gefolgt werden soll, auch das vielfältige biographische und historische Material in den Blick genommen werden, das Figuren des Alten Testaments betrifft. Es sei kurz an diese Definition erinnert:

„Apokryphen“ sind jüdische und christliche Texte, die die Form kanonisch gewordener biblischer Schriften aufweisen oder Geschichten über Figuren kanonisch gewordener biblischer Schriften erzählen oder Worte solcher Figuren überliefern oder von einer biblischen Figur verfasst sein wollen. Sie sind nicht kanonisch geworden, sollten dies aber teilweise auch gar nicht. Teilweise waren sie auch ein genuiner Ausdruck mehrheitskirchlichen religiösen Lebens und haben oft Theologie wie bildende Kunst tief beeinflusst.<sup>5</sup>

Die Aufgabe, alle apokryph gewordenen biographischen Überlieferungen zusammenzustellen, die dieser Definition entsprechen und im Kern vor der von uns gesetzten Zeitgrenze verfasst wurden, erschien allerdings so komplex, dass erst einmal der dritte Band *Apokalypsen und Verwandtes* in Angriff genommen worden ist. Das geschah auch deswegen, weil hier schon deutlich mehr Vorarbeit geleistet wurde, sowohl im Blick auf die bereits erfolgte Zusammenstellung des relevanten

<sup>3</sup> Zuletzt Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (6. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

<sup>4</sup> Diese Formulierung hat sich weit verbreitet, seit sie Dieter Lührmann als Titel eines Sammelbandes einführte: ders., *Die apokryph gewordenen Evangelien: Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen* (Novum Testamentum, Supplements 112; Leiden: Brill, 2003). Inzwischen hat Tobias Nicklas vorgeschlagen, sie durch den Terminus „als apokryph konzipierte Texte“ zu ergänzen: ders., „Apokryph gewordene Schriften? Gedanken zum Apokryphenbegriff bei großkirchlichen Autoren und in einigen ‚gnostischen‘ Texten,“ in *„In Search of Truth“: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Hg. von Jacob van den Berg et al.; NHMS 74; Leiden: Brill, 2011), (547–566) 549, 565.

<sup>5</sup> Christoph Marksches, „Haupteinleitung,“ in ders., Schröter und Heiser, *Antike christliche Apokryphen 1* (wie Anm. 1), (1–180) 114. – Auf den Seiten 112–114 sind weitere Definitionen, z. T. aus den voraufgehenden Auflagen, gesammelt und es wird die zitierte Formulierung ausführlich begründet.

Materials in Form von Listen antiker christlicher Apokryphen<sup>6</sup> als auch durch eine gründliche Debatte über das, was Apokalypsen (und Apokalyptik) formal wie inhaltlich ausmacht.

Als Zeitgrenze für die drei geplanten Bände der *Antiken christlichen Apokryphen* wurde (mit Bezug auf die von Schneemelcher begründete und 1996 eingestellte *Bibliographia Patristica*) das mutmaßliche Todesjahr des Johannes von Damaskus angesetzt. Natürlich war dabei bewusst, dass die gewählte Zeitgrenze (wie nahezu alle definitorischen Entscheidungen bei diesem textlichen Material) mehrere Probleme impliziert. Diese Probleme mögen im ersten erschienenen Band selbst nicht genügend deutlich diskutiert worden sein, wie James K. Elliott jüngst in einer sehr gründlichen Rezension der *Antiken christlichen Apokryphen* kritisch bemerkt hat.<sup>7</sup> Dies sei hier daher in aller Kürze nachgeholt: Ein erstes Problem liegt in der Identifikation dieses Zeitpunktes mit dem Jahr 754 n. Chr.; man kommt auf diese Identifikation nur, wenn man die im zehnten Jahrhundert durch Johannes VII. von Jerusalem abgefasste Vita des Johannes von Damaskus (BHG 884) zugrunde legt, deren historische Zuverlässigkeit in den letzten Jahren immer stärker bestritten wird.<sup>8</sup> Sodann ist fraglich (wie jüngst noch einmal Averil Cameron betonte),<sup>9</sup> ob man wirklich das Ende der Antike mit dem Beginn des Umayyaden-Kalifats in Damaskus verbinden sollte, mit dessen Institutionen Johannes und sein Vater jedenfalls ausweislich der genannten Vita zeitweilig in enger Verbindung standen. Schließlich bleibt bei einem solchen scheinbar sehr strengen Datum zugleich auch sehr unklar, wie man mit hinsichtlich ihres textlichen Bestandes fließenden Schriften umgehen soll, die im Kern vor dem achten Jahrhundert verfasst wurden, aber ausschließlich in Handschriften und Bearbeitungen des Mittelalters vorliegen: Natürlich ist die Abgrenzung zwischen „Antiken christlichen Apokryphen“ und „Mittelalterlichen Christlichen Apokry-

---

<sup>6</sup> Klaus Berger, *Die griechische Daniel-Diegeese: Eine altkirchliche Apokalypse: Text, Übersetzung und Kommentar* (Studia Post-Biblica 17; Leiden: Brill, 1976), XI–XXIII und natürlich Jean-Claude Haelewyck, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (CChr; Turnhout: Brepols, 1998), s. v. „Apokalypsis“ sowie Maurice Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CChr; Turnhout: Brepols, 1992), 195–217.

<sup>7</sup> James K. Elliott, „The ‚New‘ Hennecke,“ *Journal for the Study of the New Testament* 35 (2013): (285–300) 286.

<sup>8</sup> Sidney H. Griffith, „John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam,“ *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 11 (2011): 207–237.

<sup>9</sup> Averil Cameron, „Patristic Studies and the Emergence of Islam,“ in *Patristic Studies in the Twenty-First Century: Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies* (Hg. von Brouria Bitton-Ashkelony, Theodore de Bruyn und Carol Harrison; Turnhout: Brepols, 2015), (249–278) 264–265.

phen“ in sich höchst problematisch. Wie bereits angedeutet, ist die letztlich de-zisionistisch vorgenommene Identifikation des Endes der christlichen Antike mit dem mutmaßlichen Todesdatum des Johannes von Damaskus<sup>10</sup> allerdings nicht nur eine in fachwissenschaftlichen Kontexten vollkommen etablierte Möglichkeit einer solchen Ansetzung, sondern zugleich auch eine versteckte Reverenz an den Vorgänger Schneemelcher, die inmitten der vielfältigen Veränderungen der Neuauflage auch Kontinuität signalisieren soll. Es wird zudem im dritten Band der *Antiken christlichen Apokryphen* einen Anhang geben, der Platz für solche Texte bietet, die möglicherweise oder sicher in so großer Nähe zu jener genannten Zeitgrenze entstanden sind, dass ihre Aufnahme gerechtfertigt scheint.

Ein zentrales Problem jedes Bandes, der antike, apokryph gewordene Apokalypsen in deutscher Übersetzung sammeln will, ist die Definition des Materials: Was ist eine Apokalypse, was ist eine antike *christliche* Apokalypse? Angesichts der notorischen Schwierigkeit, präzise Definitionen zu formulieren, die auch einen gewissen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit erheben können, ist es zunächst einmal sinnvoll zu fragen, wie vorhergehende Sammelwerke diese Aufgabe angegangen sind.<sup>11</sup> Wenn man die Prinzipien deutscher Auswahlgaben von apokryph gewordenen Schriften im Blick auf „Apokalypsen“ verstehen will, muss man bei Johann A. Fabricius (1668–1736), Professor am Hamburger akademischen Gymnasium, und dessen einschlägigen Veröffentlichungen beginnen, genauer: seinem zweibändigen *Codex Pseudepigraphicus Veteris Testamenti* (Hamburg 1713/1723) und dem *Codex Apocryphus Novi Testamenti* (1703).<sup>12</sup> Fabricius ordnet den *Codex Pseudepigraphicus Veteris Testamenti* nach den Namen biblischer Gestalten, die in den Schriftentiteln, Verfasserangaben oder sonstigen Nachrichten enthalten sind, und folgt dabei der Reihenfolge des Auftretens dieser Gestalten in den kanonisch

<sup>10</sup> Allgemein zum Problem solcher Epochendefinitionen: Christoph Marksches, „Wissen in der Zeit – drei kurze Erwägungen zu Fortschritten, Rückschritten und Stagnationen in der Wissenschaft“, in *Zeithorizonte in der Wissenschaft* (hg. von Dieter Simon; Berlin: de Gruyter, 2004), 59–74.

<sup>11</sup> Es geht hier wohlgerne nicht um eine Forschungsgeschichte zu den Begriffen „Apokalypsen“ und „Apokalyptik“, für die gute Vorarbeiten existieren, genannt seien lediglich: Johann M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik: Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran* (Neukirchen-Vluyn: Erziehungsverein, 1969); Werner Zager, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung* (Europäische Hochschulschriften Theologie 358; Frankfurt am Main: Lang, 1989). Die Nachweise im folgenden Abschnitt sind bewusst knapp gehalten; vgl. für ausführlichere Dokumentation und Literaturnachweise Christoph Marksches, „Haupteinleitung“ (wie Anm. 5), 93–104.

<sup>12</sup> Johann A. Fabricius, *Codex Pseudepigraphicus Veteris Testamenti: Collectus castigatus, testimoniisque, censuris & animadversionibus illustratus* (2 Bde.; Hamburg: Liebezeit, 1713; Felginer, 1723); ders., *Codex Apocryphus Novi Testamenti: Collectus, Castigatus Testimoniisque, Censuris & Animadversionibus illustratus* (Hamburg: Schiller, 1703).

gewordenen Schriften. Er beginnt daher mit Adam, gefolgt von Eva, Kain, Seth und Henoch (und so fort). Seine drei Bände enthalten allerdings nur wenige Schriften aus der großen Zahl von Texten, die heute unter die „Apokalypsen“ gerechnet werden – das liegt zum einen daran, dass eine ganze Reihe solcher Schriften noch nicht aus den Handschriften oder Papyrusfunden ediert war und daher dem fleißigen Sammler Fabricius noch nicht zur Kenntnis gelangt sein konnte, zum anderen daran, dass er nur solche Schriften zu den „Apokalypsen“ zählte, die diesen griechischen Begriff im Titel tragen. In den allermeisten Fällen konnte Fabricius daher nur Nachrichten über verlorene oder lediglich in Fragmenten erhaltene Schriften mitteilen. Im *Codex Pseudepigraphicus Veteris Testamenti* bietet der Hamburger Gelehrte ziemlich zu Beginn einen Abschnitt über die *Apokalypse des Adam* (S. 11), ausführliche Bemerkungen zu *Henoch* (auch zur äthiopischen Version: S. 209) und ziemlich zu Ende einen Passus über die *Apokalypse des Mose* (S. 838). Andere Schriften, die wir heute als „Apokalypse“ bezeichnen, sind zwar (wie das dritte und vierte Buch *Esra*; S. 1183) behandelt, aber nicht unter der Rubrik „Apokalypse“ oder „Apokalyptik“ – das erklärt sich natürlich damit, dass die entsprechenden Debatten in den exegetischen Wissenschaften, auch nicht explizit als „Apokalypse“ bezeichnete Werke aufgrund bestimmter Merkmale einer entsprechenden Gattung zuzurechnen, erst im neunzehnten Jahrhundert begonnen haben. Damals begannen auch die ersten einschlägigen Textausgaben beispielsweise des *Henoch-Buches* zu erscheinen.<sup>13</sup>

Fabricius bot in der Epoche vor den großen Textfunden wie Textveröffentlichungen des letzten Drittels des neunzehnten und insbesondere des zwanzigsten Jahrhunderts daher verständlicherweise meist nur knappe Abschnitte mit antiken christlichen Referaten über die antiken jüdischen oder christlichen Apokalypsen. Das zeigt sich gleich zu Beginn bei der *Apokalypse Adams*, aus der nur eine bei Epiphanius von Salamis gebotene Nachricht zitiert und mit anderen antiken Texten ergänzt wird.<sup>14</sup> Der Inhalt des äthiopischen *Henoch-Buches* wird nur sehr allgemein, verbunden mit einem wörtlichen Zitat des Anfangs und schroffen Abwertungen mitgeteilt („das Buch enthält so krasse und unglaubliche Fabeleien, dass ich es kaum zu lesen aushalten könnte,“ S. 211). Und die *Apokalypse des Mose* ist nur in Gestalt von Zitaten und Anspielungen bei Clemens Alexandrinus,

<sup>13</sup> Vgl. dazu beispielsweise die Übersicht über Erscheinungsdaten und Ausgaben bei Jörg Frey, „Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis der Apokalyptik im Frühjudentum und im Urchristentum,“ in *Apokalyptik und Qumran* (Hg. von Jörg Frey und Michael Becker; Einblicke 10; Fulda: Bonifatius, 2007), (11–62) 15–16.

<sup>14</sup> Fabricius, *Codex Pseudepigraphicus Veteris Testamenti* (wie Anm. 12), 11; vgl. dazu Epiphanius, *Panarion* 26,8,1 (GCS N.F. 10,1, 284,13–14 Holl/Bergemann/Collatz).

Origenes, Evodius und Oecumenius präsent, obwohl Fabricius von Handschriften weiß, die den Text zu enthalten scheinen; er konnte offenbar von Hamburg aus die Zusammenhänge nicht weiter klären, hat es vielleicht auch gar nicht versucht. Im *Codex Apocryphus Novi Testamenti* ist ebenfalls recht summarisch von zwölf apokryphen Apokalypsen die Rede, über die Fabricius kurze Nachrichten beibringen kann (S. 935).

Bekanntlich ist ein und dieselbe Person sowohl für die Initialzündung der Beschäftigung mit der textlichen Überlieferung der Apokalypsen als auch für die Einführung des Terminus „Apokalyptik“ als Forschungsbegriff verantwortlich: Der Göttinger Neutestamentler und systematische Theologe Friedrich Lücke (1791–1855) definierte 1832 den aus dem griechischen Wort ἀποκάλυψις gebildeten Begriff „Apokalyptik“ als jüdische und christliche Endzeitprophetie, die durch ein bestimmtes, periodisierendes Geschichtsverständnis, eine visionäre Form und bilderreiche Sprache, Pseudonymität und das Auftreten eines *angelus interpres* gekennzeichnet sei.<sup>15</sup> Gleichzeitig beschrieb er 1852 in der zweiten, vermehrten Auflage seiner *Einleitung in die Offenbarung Johannis und die gesamte apokalyptische Literatur* die Überlieferungsgeschichte der apokryph gewordenen Apokalypsen, beispielsweise der *Paulus-Apokalypse*.<sup>16</sup> Die Probleme dieser hier nur kurz referierten Definition von Lücke, insbesondere das ungeklärte Verhältnis von Apokalypse, Apokalyptik, Eschatologie und Prophetie, haben die Forschung bis in die Gegenwart beschäftigt. Einen epochalen Fortschritt stellte dagegen die Edition der apokryphen Apokalypsen dar, die durch Konstantin von Tischendorf erstmals 1866 in Leipzig publiziert wurde und nicht zuletzt darum bemüht ist, die Priorität der eigenen Forschung gegenüber den Arbeiten von Lücke im Vorwort deutlich zu machen, und die Leistung des Vorgängers eher herunterspielt.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Friedrich Lücke, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 4,1: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Literatur* (Bonn: Weber, 1832), 22–155. Nach eigenen Angaben greift Lücke auf eine heute nicht mehr erhaltene Schrift von Karl I. Nitzsch aus dem Jahre 1822 zurück (ebd., 23); vgl. auch Alf Christophersen, *Friedrich Lücke (1791–1855) 1: Neutestamentliche Hermeneutik und Exegese im Zusammenhang mit seinem Leben* (Theologische Bibliothek Töpelmann 94; Berlin: de Gruyter, 1999), 368–373 sowie ders., „Die Begründung der Apokalyptikforschung durch Friedrich Lücke,“ *Kerygma und Dogma* 47 (2001): 158–179.

<sup>16</sup> Friedrich Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis oder: allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und über die Apokalypse des Johannes insbesondere* (Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 4,1; Bonn: Weber, 1852); zur *Paulus-Apokalypse* ebd. 242–247.

<sup>17</sup> Konstantin Tischendorf, Hg., *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis* (Leipzig: Mendelssohn, 1866; Nachdr. Hildesheim: Olms, 1966), I–X.

Andere einschlägige Sammlungen wie der *Codex Apocryphus Novi Testamenti* des Hallenser Kirchenhistorikers und Systematikers Johann K. Thilo (1794–1853) bieten zum Thema jedenfalls im ersten Band aus dem Jahre 1832 fast nichts;<sup>18</sup> das ändert sich in der Sammlung des niedersächsischen Landpastors Edgar Hennecke (1865–1951), die erstmals im Jahre 1904 im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen erschienen ist. Wir konzentrieren uns zunächst auf die zweite, revidierte Auflage von 1924, die architektonisch etwas klarer als die erste Auflage angelegt ist. Daran schließen sich Bemerkungen zur dritten, der ersten von Schneemelcher selbst verantworteten Auflage an, die im Jahr 1964 erschien und 1971 nochmals geringfügig verändert nachgedruckt wurde.<sup>19</sup>

„Apokalypsen“ sind in den ersten beiden Auflagen der Sammlung von Hennecke in einem dritten Abschnitt veröffentlicht, der „Apokalypsen und verwandte Stoffe“ überschrieben ist (S. 290–472); Hennecke hat den Abschnitt mehreren Autoren anvertraut, aber geprägt ist er sehr deutlich von Heinrich Weinell (1874–1936), dem Verfasser der drei Einleitungen. Weinell vertrat als Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Jena zunächst ab 1907 als Nachfolger von Adolf Hilgenfeld das Neue Testament, seit 1925 die systematische Theologie. Man kann ihn als einen überzeugten liberalen Theologen lutherischer Provenienz charakterisieren. Weinell hatte in Gießen und Berlin studiert, war also durch Harnacks Schüler in Gießen und Harnack selbst geprägt,<sup>20</sup> wurde später in Bonn habilitiert und war mit Hans Lietzmann befreundet, dessen Kollege er über lange Zeit in Jena war. In der zweiten Auflage des Werks von Hennecke sind seine systematischen Interessen schon deutlich erkennbar; am Ende des einleitenden Abschnitts fragt Weinell:

**18** Johann K. Thilo, *Codex Apocryphus Novi Testamenti* (Leipzig: Vogel, 1832).

**19** Edgar Hennecke, Hg., *Neutestamentliche Apokryphen: in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1904; 2., völlig umgearbeitete und vermehrte Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1924); ders., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (3., völlig neu bearbeitete Aufl.; hg. von Wilhelm Schneemelcher; Tübingen: Mohr Siebeck, 1964). – Im folgenden wird für dieses Werk die Abkürzung *NTApo* mit Angabe der Auflage verwendet.

**20** So verweist Heinrich Weinell, „Apokalypsen und verwandte Stoffe: Einleitung,“ in *NTApo*<sup>2</sup>, (291–302) 298, auf Adolf von Harnack, „Cyprian als Enthusiast,“ *ZNW* 3 (1902): 177–191. Allgemein vgl. Hanna Jursch, *Heinrich Weinell zum Gedächtnis: Feierstunde auf der Augustusburg am 7. Juni 1938* (Jena: Vopelius, 1938) sowie Ernst Koch, „Christentum zwischen Religion, Volk und Kultur: Beobachtungen zu Profil und Wirkungen des Lebenswerks von Heinrich Weinell,“ in *Zwischen Konvention und Avantgarde: Doppelstadt Jena–Weimar* (hg. von Jürgen John und Volker Wahl; Weimar: Böhlau, 1995), 127–160.



Wie stellen wir Heutigen uns zur Prophetie? Glauben wir den urchristlichen Propheten und den ntl. Schriften, weil sie großenteils von Männern geschrieben sind, die Visionen erlebten, Sehergaben hatten und in Zungen redeten? Oder glauben wir ihnen gerade deshalb nicht, weil das alles Krankhaftigkeit, verkappte Epilepsie, wie Nietzsche sagte, vielleicht gar Wahnsinn ist? Keines von beiden. Visionen und wunderbares Hören, Sehergabe und Zungenrede sind weder Krankheit noch besondere Beweise göttlicher Gegenwart, denn sie ereignen sich auch an ganz gesunden und ganz unfrohen Menschen. Sie sind bloß außergewöhnliche leib-seelische Zustände, sie entscheiden nicht über die Wahrheit dessen, was in ihnen erlebt wird, sondern sind bloß Zeichen tiefster Erregung einzelner oder ganzer Generationen und Zeiten. . . . Und was kann für uns die Tatsache bedeuten, daß die Menschheit seit alter Zeit das Ende nahe wähnte und immer glaubte, daß „viele von denen, die hier stehen, nicht sterben werden, bis sie das Reich Gottes kommen sehen in Kraft“? Das soll uns anleiten, daß auch wir uns einmal fragen, ob wir nicht noch ganz ähnlich empfinden, auch wenn für uns die Weltentwicklung eine unendliche Reihe und ein ewiger Mittag ist.<sup>21</sup>

Weinel versteht „Apokalypsen“ in seinen beiden Einleitungen zum dritten Hauptabschnitt der *Neutestamentlichen Apokryphen* ganz im Rahmen seines Bildes von Prophetie. Anders formuliert: Apokalyptik ist nach Weinel ein besonderes, sekundäres Epiphänomen von Prophetie, bei der der Autor im Unterschied zu einem Propheten in die Anonymität tritt und seine Botschaft nicht mehr „im eigenen Namen als der Mund Gottes zu sagen wagt,“ sondern einen großen „Mann der Vorzeit“ bemüht: „Die Schreiber dieser Apokalypsen, d. h. ‚Offenbarungsbücher,‘ verbergen sich hinter den großen Gestalten der Vergangenheit; man schreibt, als ob sie geschrieben hätten.“<sup>22</sup> Allerdings unterscheidet sich nach Weinel Prophetie von Apokalyptik nicht nur im Blick auf die Form, sondern auch in Hinsicht auf den Inhalt: Apokalyptik bietet eine allgemeine morgenländische Geheimlehre „über Urzeit und Endzeit, über Sterne und Geister, über Himmel und Hölle“<sup>23</sup> – der Einfluss der religionshistorischen Weltbilder der religionsgeschichtlichen Schule ist unüberhörbar in solchen Worten. In diesen einleitenden Abschnitten unterscheidet Weinel wohl zwischen „Prophetie“ und „Apokalyptik,“ zunächst aber nicht zwischen „Apokalypsen“ und „Apokalyptik“: Es gehört zur theologischen Richtung der Apokalyptik, dass sie im Unterschied zur Prophetie pseudepigraphische Apokalypsen schreibt; pseudepigraphische Apokalypsen sind durch die theologische Richtung der Apokalyptik geprägt. Erst in einem späten einleitenden Abschnitt unter der Überschrift „Entwicklung der eschatologischen Gedankenreihe“ (S. 384–386) macht Weinel darauf aufmerksam, dass sich apokalyptisches Gedankengut „in allen christlichen Schriften“ findet (S. 384); eigens genannt

<sup>21</sup> Weinel, „Einleitung“ (wie Anm. 20), 297.

<sup>22</sup> Weinel, „Einleitung“ (wie Anm. 20), 291.

<sup>23</sup> Weinel, „Einleitung“ (wie Anm. 20), 291.



werden das Schlusskapitel des fünften Buches *Adversus Haereses* von Irenaeus von Lyon, Hippolyts *Kommentar zum Buch Daniel* und dessen Schrift über den Antichrist – wie sich das Stichwort „Eschatologie,“ das hier erstmals auftritt, zum Begriff „Apokalyptik“ verhält, wird leider an dieser Stelle überhaupt nicht ausgeführt. Für die Architektur der Sammlung von Hennecke und ihren Inhalt bleiben diese Differenzierungen ohnehin folgenlos.

Äußerst folgenreich für die Architektur wie den Inhalt der *Neutestamentlichen Apokryphen* ist dagegen die Differenzierung zwischen einem angeblich originären prophetischen Genie und dem scheinbar sekundären pseudepigraphen Apokalyptiker. Weinel macht in seiner Einleitung zum Abschnitt „Die Apokalyptik des Urchristentums“ nämlich außerdem darauf aufmerksam, dass es sich nicht um eine traditionsgeschichtlich einlinige und historisch einmalige Entwicklung von der israelitischen Prophetie zur israelitischen Apokalyptik, gewissermaßen von Jesaja zu Daniel, handelt: Es habe neben den klassischen israelitischen auch hellenistisch-jüdische, urchristliche, gnostische und montanistische Propheten gegeben, dann aber auch frühe christliche und gnostische, sodann spätere christliche Apokalypsen. Die Konstellation, dass Prophetie gleichsam zu Apokalyptik „entartet,“ wiederholt sich also nach Weinel mehrfach in der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte. Bis zu einem gewissen Grade sind für den Jenaer Gelehrten Apokalypsen und Apokalyptik immer sekundäre, wenn nicht gar Spätphänomene gegenüber der authentischen und primären Prophetie; eine für den Geniekult des langen neunzehnten Jahrhunderts typische Position, die sich so auch schon bei Julius Wellhausen findet.<sup>24</sup> Außerdem wird von Weinel innerhalb der Apokalypsen noch einmal differenziert, nämlich zwischen primären Apokalypsen des zweiten und dritten Jahrhunderts sowie solchen, die erst aufgrund eines wiedererwachenden „Grübelns über die Geheimnisse des Himmels“ und des „Arabersturms des Islams“ entstanden sind. Diese sekundären, späten Apokalypsen, die für Weinel nur als Überlieferungsort älterer Traditionen, nicht aber an und für sich interessant sind, hat er in seinem Beitrag zur Festschrift für den Alttestamentler Hermann Gunkel in einer Liste zusammengestellt und mit kurzen Inhaltsangaben versehen.<sup>25</sup> Diese Liste ist gleichsam vorausgesetzt; in der zweiten Auflage des

<sup>24</sup> Zager, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung* (wie Anm. 11), 171–178 sowie Frey, „Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis der Apokalyptik“ (wie Anm. 13), 15–19.

<sup>25</sup> Weinel, „Einleitung“ (wie Anm. 20), 301; vgl. Heinrich Weinel, „Die spätere christliche Apokalyptik,“ in *EYXAPIETHPION: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments: Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage, dem 23. Mai 1922 2: Zu Religion und Literatur des Alten Testaments* (hg. von Hans Schmidt; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923), 141–173.

Sammelwerks von Hennecke aus dem Jahre 1924 werden sie nicht einmal mit Namen erwähnt.

Die Bevorzugung des ursprünglichen religiösen Genies in Gestalt der Propheten vor der gleichsam synkretistischen Vermengung von Judentum und „Morgenland“ bei pseudepigraphen Apokalyptikern, die Weinel glaubt voneinander unterscheiden zu können, schlägt sich im Inhaltsverzeichnis nieder; sie führt zu einer massiven Bevorzugung von prophetischen Texten vor apokalyptischen Schriften. Von diesen letzteren sind – folgt man damaligen Definitionen – nur aufgenommen die *Himmelfahrt des Jesaja*, die *Apokalypse des Petrus* und der *Hirt des Hermas*; sie stehen stellvertretend für „die Apokalyptik des Urchristentums“ (S. 298–384). Darauf folgen drei der Prophetie gewidmete Abschnitte „Nachklänge alttestamentlicher Prophetie“ (S. 386–399; mit dem fünften und sechsten Buch *Esra*), „Nachklänge heidnischer Prophetie“ (S. 399–422; mit den christlichen Passagen der *Sibyllinen*) und schließlich „allerlei Propheten“ (S. 422–472) mit sehr disparatem Textmaterial wie dem *Buch des Elchasai*, den prophetischen Logien des sogenannten Montanismus, gnostischen liturgischen Formeln, Buchtiteln und Hymnen sowie den *Oden Salomos* (S. 437–472). Nochmals: Weinels eben dargestellte Bevorzugung des ursprünglichen religiösen Genies in Gestalt der Propheten vor der synkretistischen Vermengung von Judentum und „Morgenland“ bei pseudepigraphen Apokalyptikern steht im Grunde quer zu der von Hennecke ursprünglich für seine *Neutestamentlichen Apokryphen* als Gliederungsprinzip gewählten Architektur des kanonisch gewordenen Neuen Testaments: Evangelien, Apostolisches (also Briefe und Akten) sowie Apokalypsen. Denn schließlich gibt es keinen Abschnitt „die Propheten“ im griechischen Neuen Testament. Aber man muss sich klarmachen, dass in der zweiten Auflage von 1924 dieser am kanonisch gewordenen Neuen Testament orientierte, inhaltlich stringente Aufbau der ersten Auflage bereits in mehrfacher Hinsicht verunklart war, beispielsweise auch durch die Aufnahme einer Rubrik „Stimmen der Kirche,“ die nicht nur einzelne Texte aus den sogenannten Apostolischen Vätern, sondern auch Stücke aus Kirchenordnungen, Hymnen und Gebete enthielt (S. 473–623).<sup>26</sup> Entsprechend fanden sich diese Akzentsetzungen in der ersten Auflage von Hennecke aus dem Jahre 1904 noch nicht; sie mögen durch das massive Interesse an Phänomenen der Prophetie in der religionsgeschichtlichen Schule und in der Kultur der zwanziger Jahre zu erklären sein. Im Studium bei Harnack haben sowohl Hennecke als auch sein

---

<sup>26</sup> Alle Nachweise bei Christoph Marksches, „Neutestamentliche Apokryphen‘ – Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung“ (wie Anm. 2), 97–132.

Mitarbeiter Weinel jedenfalls solche schroff wertenden Akzentsetzungen nicht lernen können.

Lange nach dem Tode Hennekes im Jahre 1951 und auch eine gewisse Zeit nach dem Erscheinen des ersten Bandes im Jahre 1959 legte Schneemelcher den zweiten Band seiner Neubearbeitung vor. Im Vorwort weist der in Bonn tätige Gelehrte darauf hin, dass er die „Apokalypsen“ überschriebenen Texte aus dem Fund von Nag Hammadi nicht in die Übersetzungen hätte integrieren können und sich aufgrund des langsamen Voranschreitens der Editionen auch gar nicht sicher sei, ob es sich um „Apokalypsen in dem Sinne . . . , wie man die Bezeichnung bisher gebraucht hat“ handle.<sup>27</sup> Die Einleitung in den dritten Hauptabschnitt, der nach wie vor „Apokalypsen und Verwandtes“ überschrieben ist, übernimmt Schneemelchers Bonner Kollege und Freund Philipp Vielhauer (1914–1977). Vielhauer rezipiert von seinem Vorgänger Weinel die Zweiteilung in „Prophetie“ und „Apokalyptik,“ nennt freilich die christliche Prophetie literarisch wenig produktiv<sup>28</sup> und macht auf das Phänomen der Aneignung von jüdischen Apokalypsen aufmerksam, die als „heilige Schriften“ benutzt worden seien.<sup>29</sup> Im Unterschied zu Weinel, für den „Apokalyptik“ sich in gewisser Weise aus der „Prophetie“ entwickelt hat, trennt Vielhauer mit Martin Buber und Gerhard von Rad scharf zwischen beiden: „Der Dualismus, Determinismus und Pessimismus der Apokalyptik bilden die Kluft, die zwischen ihr [sc. der Apokalyptik, C. M.] und der Prophetie besteht.“<sup>30</sup> Vielhauer zitiert von Rad und spricht von der „Unvereinbarkeit des Geschichtsverständnisses der Apokalyptik mit dem der Propheten.“<sup>31</sup> Dies ist nun ein deutliches Zeichen des theologischen Diskurses der fünfziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts, obwohl die Aufnahme der Geschichtstheologie von

---

**27** Wilhelm Schneemelcher, „Vorwort,“ in *NTApo*<sup>3</sup> 2, (III–IV) III.

**28** Philipp Vielhauer, „Apokalypsen und Verwandtes: Einleitung,“ in *NTApo*<sup>3</sup> 2, (407–427) 407. – Zu Philipp Vielhauer vgl. Ulrich Hutter-Wolandt, „Philipp Vielhauer,“ in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 12 (Harzberg: Bautz, 1997): 1367–1375.

**29** Vielhauer, „Apokalypsen und Verwandtes: Einleitung“ (wie Anm. 28), 407 mit Verweis auf Jud 9 und 14.

**30** Vielhauer, „Apokalypsen und Verwandtes: Einleitung“ (wie Anm. 28), 418. – Zu den Hintergründen vgl. Frey, „Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis der Apokalyptik“ (wie Anm. 13), 18–19.

**31** Vielhauer, „Apokalypsen und Verwandtes: Einleitung“ (wie Anm. 28), 419; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (6. Aufl.; München: Kaiser, 1975), 316. Vgl. dazu auch Magne Sæbø, „Old Testament Apocalyptic in its Relation to Prophecy and Wisdom: The View of Gerhard von Rad Reconsidered,“ in ders., *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 191; Sheffield: Sheffield Academic Press 1998), 232–247.

Rads bei den beiden, damals eher von Karl Barth geprägten Theologen Schneemelcher und Vielhauer überrascht.<sup>32</sup>

Die Gattung „Apokalypse“ definiert Vielhauer der formgeschichtlichen Tradition Henneckes folgend und seiner eigenen wissenschaftlichen Orientierung an diesem Zugang entsprechend mit Hilfe von literarischen Stilelementen wie Pseudonymität und Visionsberichten, Geschichtsüberblicken in Futurform und Formen-Mischungen. Daran schließt Vielhauer eine Übersicht über die inhaltliche Vorstellungswelt an, aus der er die Stichworte „Zwei-Äonen-Lehre“, „Pessimismus und Jenseitshoffnung“, „Universalismus und Individualismus“ sowie „Determinismus und Naherwartung“ hervorhebt. Den Vorschlag seines Schülers, des Neutestamentlers und Qumran-Forschers Hartmut Stegemann (1933–2005), „Apokalypsen“ mit Blick auf die Inhalte und unter Benützung einer soziologischen Kategorie als „Ordnungsliteratur“ zu definieren, kann man als Versuch sehen, an dieser Stelle eine längere Aufzählung von Theologumena durch einen einzigen Begriff zu ersetzen:<sup>33</sup> Stegemann versteht das Genre „Apokalypse“ als spezifischen Versuch, Wissen in bestimmten Situationen zu autorisieren. Gleichzeitig folgt er damit einem zeitweiligen Trend literaturwissenschaftlicher Forschung, Genres vor allem mit Blick auf ihre Funktion zu bestimmen; auf diesen Vorschlag ist noch einmal zurück zu kommen (S. 15–17).

Vielhauer bietet in der genannten dritten Auflage der *Neutestamentlichen Apokryphen* unter der Überschrift „Die Apokalyptik des Urchristentums“ zunächst Einleitungen in die synoptische *Apokalypse*, die kleine Apokalypse am Schluss der *Didache*, den *Hirten des Hermas*, um dann Einführungen sowie vollständige Übersetzungen der *Himmelfahrt des Jesaja* und der *Offenbarung des Petrus* anzuschließen, während Schneemelcher zunächst unter der Überschrift „Die apokalyptische Prophetie der frühen Kirche“ (die in einem gewissen Widerspruch zu der vom Freund Vielhauer emphatisch betonten Trennung zwischen Prophetie und Apokalyptik steht) Übersetzungen der authentischen *Logia* der Montanisten abdruckt (S. 486–488), worauf dann Übertragungen des fünften und sechsten Buches *Esra* (S. 581–596) sowie Ausschnitte aus dem ersten, zweiten, sechsten, siebenten und achten Buch der *Sibyllinen* geboten werden (S. 498–528).<sup>34</sup> Es folgen

<sup>32</sup> Wolfram Kinzig, Hg., *In memoriam Wilhelm Schneemelcher (21. August 1914 - 6. August 2003): Reden gehalten bei der akademischen Gedenkfeier am 7. Juli 2004 im Festsaal der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn* (Alma Mater 94; Bonn: Bouvier, 2004).

<sup>33</sup> Hartmut Stegemann, „Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik“, in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983), (495–530) 525.

<sup>34</sup> Dieser Beitrag von Alfons Kurfess wurde ab der fünften Auflage durch eine Übersetzung von Ursula Treu ersetzt: „Apokalyptische Prophetie der frühen Kirche 2: Christliche Sibyllinen“, in *NTApo<sup>2</sup>* 2, 591–619.

Bruchstücke des Buches *Elchasai* (S. 529–532). In die „späteren Apokalypsen“ leitet wieder Schneemelcher ein; *Paulus-* und *Thomasapokalypse* werden vollständig in Übersetzung geboten.<sup>35</sup> Zu den „späteren“ *Apokalypsen des Sophonias/Zephania, Elias, Zacharias, Johannes, Maria, Stephanus* und *Bartholomäus* sind lediglich kurze Inhaltsangaben und Hinweise auf die Editionen und wichtige Sekundärliteratur gegeben. Offenbar gilt immer noch das Axiom von Weinle, dass frühe Texte, die einem vorausgesetzten Entstehungsdatum kanonisch gewordener Schriften des Neuen Testaments näher sind, besser oder jedenfalls als apokryph gewordene Texte wertvoller als späte Texte vom Ausgang der Antike sind.

Die den Apokalypsen gewidmeten methodologischen und einleitenden Passagen der dritten Auflage (zugleich, wie gesagt, der ersten von Schneemelcher) zeichnet sich nicht durch eine übergroße Konsequenz im Konzept aus, das der Herausgeber und sein hauptsächlicher Bearbeiter verfolgen: Die Freunde Schneemelcher und Vielhauer grenzen offenkundig Prophetie und Apokalyptik unterschiedlich streng ab und bemühen sich auch gar nicht, diese Sichtweisen auszugleichen. Warum nur zwei „spätere Apokalypsen“ der Ehre der Aufnahme in die Sammlung gewürdigt wurden, wird nirgendwo begründet. Die apokalyptischen Texte aus dem Fund von Nag Hammadi fehlen ganz; sie standen bei der Publikation aber auch noch nicht in den heute greifbaren kritischen Editionen zur Verfügung.

Es würde nun noch reizen, die teilweise sehr umfassend revidierte fünfte und sechste Auflage des „Hennecke-Schneemelcher“ ausführlich zu charakterisieren, zugleich die letzten von Schneemelcher bearbeiteten Fassungen. Die meisten bereits in den vorangegangenen Auflagen enthaltenen Übersetzungen wurden ebenso wie ihre Einleitungen kaum modifiziert. Allerdings werden in dieser Fassung die nunmehr durch den Berliner koptisch-gnostischen Arbeitskreis edierte und erschlossene gnostische *Paulus-Apokalypse* (NHC V,2) zusammen mit zwei weiteren Schriften aus dem Apokalypsen-Codex V des Fundes von Nag Hammadi aufgenommen<sup>36</sup> und auch sonst einige Veränderungen vorgenommen. Allerdings betreffen diese Änderungen nicht das grundlegende Konzept, das Vielhauer ent-

---

35 Detlef G. Müller, Übers., „Himmelfahrt des Jesaja“, in *NTApo*<sup>6</sup> 2 (1997), 547–562; Hugo Duen-sing und Aurelio de Santos Otero, Übers., „Paulusapokalypse“, in *NTApo*<sup>6</sup> 2, 644–675; Detlef G. Müller, Übers., „Petrusapokalypse“, in *NTApo*<sup>6</sup> 2, 562–578; Aurelio de Santos Otero, Übers., „Thomasapokalypse“, in *NTApo*<sup>6</sup> 2, 675–679.

36 Wolf-Peter Funk, Übers., „Koptisch-gnostische Apokalypse des Paulus (NHC V,2)“, in *NTApo*<sup>5</sup> 2, 628–633; ders., Übers., „Erste Apokalypse des Jakobus (NHC V,3)“, in *NTApo*<sup>5</sup> 2, 253–264 sowie ders., Übers., „Zweite Apokalypse des Jakobus (NHC V,4)“, in *NTApo*<sup>5</sup> 2, 264–275. – Für diese Texte muss jetzt unbedingt konsultiert werden: Dylan M. Burns, *The Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014).

wickelt hatte.<sup>37</sup> Insbesondere die pointierten Sätze, die Vielhauer über die „Entgeschichtlichung der Geschichte“ in der Apokalyptik formuliert hatte, waren in allen Auflagen, für die Schneemelcher Verantwortung trug, stehen geblieben.<sup>38</sup> Zudem hatte der Bonner Gelehrte aus der chronologisch wie inhaltlich oft sekundären Position der Autoren der von ihm behandelten Apokalypsen geschlossen, dass es fraglich sei, ob in diesen Texten authentische religiöse Erfahrungen vorlägen, und die pseudepigraphische Benutzung von Namen biblischer Gestalten zum Zwecke der Autorisierung eigener Schriften als „frommen Betrug“ bezeichnet.<sup>39</sup>

Angesichts eines solchen Befundes, den man wohl nur als ein Zeichen der von Klaus Koch beklagten „Ratlosigkeit“ vor dem Phänomen apokalyptischer Texte<sup>40</sup> deuten kann, ist klar, dass die gegenwärtig in Berlin in Vorbereitung befindliche, vollständig erneuerte siebente Auflage der traditionsreichen Sammlung von deutschen Übersetzungen der apokryph gewordenen Literatur nicht mehr an die Auswahlkriterien der vorausgegangenen sechs Auflagen anknüpfen kann, sondern im Gespräch mit gegenwärtiger Forschung noch einmal ganz neu ansetzen muss. Ansatzpunkt aber ist die Frage der Abgrenzung des Materials nach formalen und inhaltlichen Gesichtspunkten. Wie bereits angedeutet (S. 11–12), ist ein zentrales Problem jeder Sammlung von antiken, apokryph gewordenen Apokalypsen die Verständigung über das Genre „Apokalypse“ beziehungsweise über den genrebildenden gemeinsamen Inhalt solcher Schriften. Deswegen muss, um zu entscheiden, welche Schriften in den künftigen dritten Band der *Antiken christlichen Apokryphen* aufgenommen werden, nochmals gefragt werden: Was ist eine Apokalypse, was ist eine antike christliche Apokalypse? Die Tagung im November 2014 in Berlin, deren Dokumentation das vorliegende Heft der *Zeitschrift für Antikes Christentum* dient, war vor allem möglichen Antworten auf diese Fragen gewidmet. Zusätzlich zu den Berliner Vorträgen von John Carey, John J. Collins, Emiliano Fiori, Emanuela Grypeou, Martha Himmelfarb, Enrico Norelli

---

<sup>37</sup> Zwei wichtige Neuansätze in der Forschung haben offenbar nicht zu einer grundlegenden Revision geführt: Klaus Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik: Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1970); Karlheinz Müller, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 11; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991).

<sup>38</sup> Vielhauer, „Apokalypsen und Verwandtes: Einleitung“ (wie Anm. 28), 416 = *NTApo*<sup>6</sup>, 502, ein Zitat aus Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (2. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1964), 35; zur Kritik Frey, „Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis der Apokalyptik“ (wie Anm. 13), 18–19.

<sup>39</sup> Vielhauer, „Apokalypsen und Verwandtes: Einleitung“ (wie Anm. 28), 416 = *NTApo*<sup>6</sup>, 502.

<sup>40</sup> Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik: Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie* (wie Anm. 37), 55.

und Daniele Tripaldi wurde ein Beitrag von Matthias Geigenfeind zur *Thomas-Apokalypse* aufgenommen.

Die Frage nach einer möglichen formalen wie inhaltlichen Definition des Genres „Apokalypse“ wird insbesondere im Beitrag von John J. Collins (Yale) gestellt, der sich dort ausführlich mit Einwänden gegen eine von ihm im Jahre 1979 publizierte, außerordentlich einflussreiche Definition auseinandersetzt. Nahezu gleichzeitig zur Publikation dieser Definition in der Einleitung zu einem Sammelband,<sup>41</sup> dessen Zweck Identifikation und Definition des Genres „Apokalypse“ sein sollte und den Collins selbst lediglich als erste, vorläufige Stufe eines längeren Prozesses charakterisierte,<sup>42</sup> war auf einer großen, in einem monumentalen Berichtsband publizierten Tagung in Uppsala 1979 vorgeschlagen worden, nach dem Motto *contra definitionem, pro descriptione* auf eine Definition des Genres „Apokalypse“ nach formalen oder inhaltlichen Gesichtspunkten eher zu verzichten.<sup>43</sup> Neben der Definition von Collins hat auch diese geradezu gegenteilige Empfehlung der Tagung von Uppsala viele gefunden, die diese Sichtweise aus Überzeugung vertreten. Die Empfehlung von Uppsala lag zudem auch stärker im Trend gegenwärtiger Leitparadigmen in den Geisteswissenschaften, auf die Normierung des Wesens von Dingen aufgrund von allgemeinen Vorbehalten gegen solchen Essentialismus zu verzichten. Insofern stand (und steht) Collins mit seiner Definition gegen einen postmodernen Trend, mit Blick auf die Fluidität literarischer Prozesse und vor dem Hintergrund eines allgemein antiessentialistischen Paradigmas auf Definitionen von fest abgegrenzten Genres ebenso zu verzichten wie auf eine Typologie von mehr oder weniger charakteristischen formalen wie inhaltlichen Elementen in einem Text – bekanntlich bestehen genau diese beiden Möglichkeiten des Zugriffs auf Sachverhalte, wenn man definieren möchte. Repräsentativ für diese, dem Interesse von Collins entgegengesetzte Richtung steht beispielsweise John Frow, ein in Sydney lehrender australischer Literaturwissenschaftler. Er paraphrasiert in seiner Einführung in das Studium von Genres Gedanken des französischen Philosophen Jacques Derrida: Individuelle Texte gehören nach dieser Ansicht nicht zu bestimmten Genres, sondern gebrauchen sie lediglich.<sup>44</sup> An die Stelle von Typologie soll daher Taxonomie treten. Zudem ist die Beziehung zwischen bestimmten mehr oder weniger typischen Elementen und einer bestimmten Gestalt

<sup>41</sup> John J. Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre,“ *Semeia* 14 (1979): (1–19) 6–10.

<sup>42</sup> Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre“ (wie Anm. 41), 18.

<sup>43</sup> David Hellholm, „Introduction,“ in ders., Hg., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979* (2. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), (1–5) 2.

<sup>44</sup> John Frow, *Genre: The New Critical Idiom* (2. Aufl.; London: Routledge, 2006), 2.



eines Textes durchaus nicht ganz trivial;<sup>45</sup> deutsche und amerikanische Ansätze unterscheiden sich im Blick auf Gattungstheorien und Überlegungen zu einzelnen Genres beträchtlich.<sup>46</sup> Bei der Vorbereitung der Berliner Tagung vom November 2014 wurde die erwähnte Definition von Collins, die gegenwärtig ebenso selbstverständlich verwendet wie energisch kritisiert wird, schon deswegen bei den Planungen zugrunde gelegt, weil sie hilft, die klassische formgeschichtliche Orientierung des „Hennecke-Schneemelcher“ zu erhalten und damit inmitten von allem Wandel auch die Kontinuität dokumentiert. Darum hatte Schneemelcher bei der Übergabe der Herausgeberschaft an seinen Nachfolger Christoph Marksches vor über zwanzig Jahren auch gebeten und die formgeschichtliche Orientierung des „Hennecke-Schneemelcher“ als das Vermächtnis einer ganzen Generation deutscher Neutestamentler bezeichnet.<sup>47</sup> Nach Collins ist eine „Apokalypse“ ein erzählender Bericht von einer Offenbarung transzendenter Realität:

„Apocalypse“ is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both, temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.<sup>48</sup>

Bei der näheren Analyse von Beispielen dieses Genres kann nach Collins nun entweder die Struktur in den Blick genommen werden, also die Art der Offenbarung sowie ihre einzelnen Elemente, oder der Inhalt, die historischen und eschatologischen Ereignisse als zeitliche Phänomene gegenüber himmlischen Wesen und Orten als räumlichen Phänomenen.<sup>49</sup> Vergleicht man die Definition von Collins mit der rund hundertfünfzig Jahre älteren von Lücke (s. o. S. 6), so ist relativ deutlich, dass die Phänomenologie, die der amerikanische Alttestamentler aufstellt, sehr viel umfassender ist und die Pluriformität im Genre stärker zur Geltung bringt, beispielsweise in der Unterscheidung von zwei Grundtypen von

---

<sup>45</sup> Carol A. Newsom, „Spying Out the Land: A Report from Genology,“ in *Seeking Out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Hg. von Ronald L. Troxel, Kelvin G. Friebe und Dennis R. Magary; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005), (437–450) 442–444. – Für entsprechende Literaturhinweise und Gespräche danke ich meiner Kollegin Karen King von der Harvard Divinity School sowie meinem Kollegen Klaus Hempfer von der Freien Universität Berlin.

<sup>46</sup> Klaus W. Hempfer, *Gattungstheorie: Information und Synthese* (Universitäts-Taschenbücher 133; München: Fink, 1973).

<sup>47</sup> Christoph Marksches, „Vorwort,“ in *Antike christliche Apokryphen 1* (wie Anm. 1), (V–XII) V.

<sup>48</sup> Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre“ (wie Anm. 41), 9 (im Original kursiv).

<sup>49</sup> Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre“ (wie Anm. 41), 2–3.

Apokalypsen, solchen mit der Erzählung einer Himmelsreise (Typ I) und solchen ohne eine solche Reise (Typ II). Diese beiden Grundtypen können nach Collins wiederum noch einmal mit Blick auf ihre eschatologischen Vorstellungen differenziert werden. Je nachdem, ob Eschatologie als (a) historischer Rückblick, eschatologischer Umsturz und kosmische bzw. politische Eschatologie, (b) kosmische und politische Eschatologie ohne historischen Rückblick oder als (c) rein personelle Eschatologie entworfen wird, ergeben sich sechs Grundtypen: I a, b, c, und II a, b, c. Auf der Berliner Tagung im November 2014 stellte Collins seine Reaktion auf kritische Einwände vor, die inzwischen auch noch an anderer Stelle veröffentlicht ist,<sup>50</sup> aber wegen ihrer grundlegenden Bedeutung auch ruhig noch einmal in diesem Band zur Diskussion gestellt werden kann. Dabei versuchte er zeigen, dass die formalen und inhaltlichen Beobachtungen seines Versuchs einer Definition auch dann verwendet werden können, wenn man anstelle einer Definition oder definierenden Typologie lieber eine Taxonomie von Familienähnlichkeiten aufstellt oder vor allem die Funktion von „Apokalypsen“ beschreiben will. In der Diskussion über diese Bemühung, die Definition des Jahres 1979 kompatibel mit der gegenwärtigen literaturwissenschaftlichen Theoriebildung zu halten, stellte sich auf der Berliner Tagung als Schlüsselfrage heraus, ob man mit einer definitorisch zugespitzten Typologie (oder Taxonomie), wie sie Collins aufgestellt hat und auch weiter vertritt, auch die spätantiken christlichen Apokalypsen mit in den Blick nehmen kann, die auf das Aufkommen des Islam reagieren.<sup>51</sup> Eine solche gezielte Frage nach den Unterschieden von früheren und späteren Exemplaren in einer formal wie inhaltlich zusammenhängenden Gruppe darf nicht mit der allgemeinen, gern postmodern konnotierten Annahme, alle Gattungen seien weitestgehend flexibel, verwechselt werden – vor allem im rhetorischen Unterricht der Antike an Beispielen eingeübte Gattungen waren relativ wenig flexibel, bis in Formulierungen weitestgehend topisch und sind in den antiken rhetorischen Handbüchern auch relativ präzise beschrieben. Eine abschließende Antwort, ob die Definition von Collins in der siebenten Auflage der *Antiken christlichen Apokryphen* zugrunde gelegt werden kann, wird allerdings erst möglich sein, wenn alle zu übersetzenden Texte vorliegen und in den Einleitungen zu den Übersetzungen die Antworten der Übersetzenden auf diese Frage erkennbar werden.

---

**50** John J. Collins, „Introduction: The Genre Apocalypse Reconsidered,“ in ders., *Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy: On Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids, Mich., 2015), 1–22.

**51** Christoph Marksches, „Politische Ordnungskonzepte in antiken christlichen Apokalypsen,“ in *Christentum und Politik in der Alten Kirche* (hg. von Johannes van Oort und Otmar Hesse; Veröffentlichungen der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 7; Leuven: Peeters, 2008), 109–136.

Natürlich kann im künftigen dritten Band der *Antiken christlichen Apokryphen* auch nicht mehr so wie einst im Zuge eines Geniekonzeptes oder eines Originalitätsaxioms zwischen früheren und späteren Apokalypsen im Sinne einer Differenzierung zwischen originaleren und (auch hinsichtlich ihrer religiösen Erfahrungsbasis) sekundären Apokalypsen unterschieden werden. Aber auch wenn Wertungen grundsätzlich sehr problematisch sind, allein für Datierungen des äußerst schwer datierbaren Materials der antiken christlichen Apokalypsen ist eine wesentlich präzisere Beschreibung derjenigen Transformationen notwendig, die formal wie inhaltlich an Form wie Inhalt einer biblischen Apokalypse wie beispielsweise dem Buch *Daniel* vorgenommen werden, wenn ein bestimmter apokryph gewordener Text der Spätantike entsteht. Für solche Transformationen sind, wie Emiliano Fiori am Beispiel der *Paulusapokalypse* zeigt, oft neue institutionelle Kontexte verantwortlich, vor allem natürlich das Mönchtum und seine klösterlichen Praktiken. Insbesondere am Ende der Spätantike kommt es aber auch noch einmal zu ganz überraschenden Transformationsprozessen auch jüdischer und islamischer Elemente in christlichen Texten, die eine lebendige Auseinandersetzung dokumentieren und erneut zeigen, wie wenig das alte Bild von einer allmählichen intellektuellen wie literarischen Erschöpfung derer, die Apokalypsen in der Antike verfassten, in Wahrheit zutrifft. Das bedeutet freilich, dass die im Zusammenhang des Aufkommens des Islams stehenden Apokalypsen, über die jüngst noch einmal Robert Hoyland im *Oxford Handbook of Late Antiquity* gehandelt hat<sup>52</sup> und vor ihm schon Harald Suermann, Jane Baum und andere,<sup>53</sup> umstandslos in die rein alphabetisch geordnete Reihe der antiken christlichen Apokalypsen eingeordnet werden können. Möglicherweise ist die These der kategorialen Sonderstellung solcher Texte (die heute noch gelegentlich vertreten wird) nämlich genauso problematisch wie die ältere, auf Weinelt zurückgehende These einer strengen Unterscheidung zwischen primären, urchristlichen Apokalypsen und sekundären, späteren Apokalypsen. Ähnlich muss wohl auch die Frage nach der spezifischen Differenz zwischen rein jüdischen, christlich überarbeiteten und originär christlichen antiken Apokryphen beantwortet werden, wie Martha Himmelfarb in ihrem Beitrag zeigt: Eine rein an bestimmten inhaltlichen Kriterien wie

<sup>52</sup> Robert Hoyland, „Early Islam as a Late Antique Religion,“ in *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (Hg. von Scott F. Johnson; Oxford: Oxford University Press, 2012), (1053–1078) 1067.

<sup>53</sup> Vgl. beispielsweise Jane Baum, *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); dies., „The Moral Apocalypse in Byzantium,“ in *The Apocalyptic Time* (Hg. von Albert I. Baumgarten; Numen 86; Leiden: Brill, 2000), 241–267 und Harald Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts* (Europäische Hochschulschriften, Theologie 256; Frankfurt am Main: Lang, 1985).

beispielsweise dem Auftauchen bestimmter christologischer Formeln orientierte Charakterisierung „christlicher Apokalypsen“ im Unterschied zu „jüdischen“ wird weder christlichen Lese- noch Schreibgewohnheiten gerecht. Kaiserzeitliche und spätantike christliche Prophetie fällt dagegen im strengen Sinne nicht unter die allermeisten gegenwärtig vertretenen Definitionen oder Beschreibungen der „Antiken christlichen Apokryphen“: Wenn es um Texte gehen soll, die die Form kanonisch gewordener biblischer Schriften aufweisen oder Geschichten über Figuren kanonisch gewordener biblischer Schriften erzählen oder Worte solcher Figuren überliefern oder von einer biblischen Figur verfasst sein wollen, sind beispielsweise die *Logia* der Prophetinnen und Propheten der neuen Prophetie um Montanus, Maximilla, Quintilla und Priscilla zwar in der Form an biblische Prophetensprüche angelehnt, aber die Spruchsammlung, der sie vermutlich entstammten,<sup>54</sup> wird man selbst wohl kaum als eine an der Form kanonisch gewordener Prophetenbücher orientierte Sammlung ansprechen können.<sup>55</sup> Da aber immerhin Bezüge auf kanonisch gewordene Texte und deren Formen existieren, werden diese und andere kaiserzeitliche Prophetensprüche christlicher Provenienz im erwähnten Anhang dem dritten Band beigelegt werden.

Wie eingangs bereits formuliert, prägten allerdings zwei inhaltliche Schwerpunkte die Berliner Tagung vom November 2014. Wenn „Genre,“ wie man bei einer an Mikhail Bakhtin orientierten Literaturwissenschaft lernen kann, „central to the social organization of knowledge“ ist,<sup>56</sup> musste in diesem Zusammenhang auch die Frage nach der Bewegung von Wissen thematisiert werden, die einen Berliner Forschungsverbund, den Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der alten Welt bis in die frühe Neuzeit,“ prägt.<sup>57</sup> Im organisatorischen Rahmen dieses Sonderforschungsbereichs, der insbesondere die subkutanen und lange andauernden Bewegungen von Wissen verfolgt, erfolgen die Arbeiten am neuen „Hennecke-Schneemelcher.“ Die Frage nach dem Wissenstransfer in den apokalyptischen Texten erlaubt, noch einmal neue Blicke auf die Inhalte der Schriften zu werfen: Welchen Einfluss nimmt das Genre „Apokalypse“ in der Spätantike auf bestimmte, vor allem theologische Wissensbereiche wie Eschatologie, Soteriologie, Angelologie und Dämonologie, aber auch weitere

<sup>54</sup> Christoph Markschies, „Montanismus,“ *RAC* 24 (Stuttgart: Hiersemann, 2012), (1197–1220) 1199–1200.

<sup>55</sup> Dazu ausführlich Christoph Markschies, *Kaiserzeitliche antike christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 120–125.

<sup>56</sup> Frow, *Genre* (wie Anm. 44), 4.

<sup>57</sup> Vgl. dafür das Konzept des Sonderforschungsbereichs, im Internet zugänglich unter <http://www.sfb-episteme.de/konzept/index.html> (letzter Zugriff am 10.10.2015).

Wissensformen wie Ekklesiologie, Ethik und Anthropologie? Privilegiert sie die Aufnahme bestimmter Topoi wie Theologumena und erschwert sie umgekehrt die Rezeption wie Transformation anderer? Man kann den Vorschlag von Stegemann, „Apokalypsen“ unter Benützung einer soziologischen Kategorie als „Ordnungsliteratur“ zu definieren,<sup>58</sup> als eine erste Antwort auf diese Frage nehmen: Mit Hilfe des Genres werden entsprechende Wissensbestände autorisiert und unter Umständen sogar mit einer quasi kanonischen Geltung versehen.<sup>59</sup> Diesen Fragestellungen nach dem Wissenstransfer und seinen Auswirkungen widmete sich auf der Berliner Tagung im November 2014 eine kleinere Zahl von Beiträgen; Daniele Tripaldi fragt nach den sogenannten *Survivals* paganer Religiosität, besonders in Ägypten, und John Carey nach den Prozessen des Wissenstransfers, die sich aus der altirischen *In Tenga Bithnua* rekonstruieren lassen. An dieser Stelle ist also noch weitere Forschungsarbeit, vor allem an weiteren Texten, notwendig.

Am Ende dieser Einleitung bleibt noch die angenehme Aufgabe, zu danken: Dem Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung“ und der Fritz Thyssen-Stiftung ist für die großzügige Finanzierung der Tagung zu danken, die hier dokumentiert wird, dazu meinen Mitarbeitenden Emiliano Fiori, Stefanie Rabe und Mirjam Wulff, aber auch Emmanouela Grypeou und Simon Danner, dazu den Hilfskräften Hans C. Bandholz, Ulla Giers, Katharina Scherer und Saskia Triesscheijn wie auch der Sekretärin Barbara Sarouji. Mit den Genannten wurden Tagungskonzepte diskutiert, Listen einzuladender Personen aufgestellt und vor allem eine ebenso spannende wie ertragreiche Tagung organisiert. Nahezu alle halfen dann aber auch noch einmal bei der Fertigstellung dieser Publikation, wofür auch sehr herzlich gedankt sei. Wenn sich das Gefühl von Spannung und Anregung, das die Tagung prägte, auch bei der Lektüre der schriftlichen Fassung der hier publizierten Referate einstellen würde, wäre das eine Freude.

Jerusalem, 10. Oktober 2015

Christoph Marksches

<sup>58</sup> Stegemann, „Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik“ (wie Anm. 33), 525.

<sup>59</sup> Zum hier vorausgesetzten Verständnis des Begriffs „Kanon“ vgl. Marksches, *Kaiserzeitliche antike christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (wie Anm. 55), 215–244.